

## ИГРА ТЕЛА VERSUS ИГРА С ТЕЛОМ

Лобова Т.Г.<sup>1</sup>, Чалдышкина М.В.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>ГБОУ ВПО «Омская государственная медицинская академия» Минздрава России (644043, г. Омск, ул. Ленина 12), e-mail: kafphil@mail.ru

---

Общение человека с миром осуществляется не только через процесс познания и использование на практике, применение полученных знаний. Человек общается с миром и даже «входит» в мир, «укореняется» в нем через игру. Игра связана с разного рода «средствами игры» и «игровым инвентарем». Часто ими оказываются предметы, вещи, однако «средством игры» может выступать и сам человек, а точнее его собственное тело. Тело одновременно «принадлежит» и человеку, и миру. Поэтому игра, в которой участвует тело, символизирует то, каким образом и в качестве кого человек обнаруживает себя в окружающем его мире. В данном контексте речь идет и о социальном мире, и о мире культуры, и о собственном внутреннем мире, связанным с глубинным уровнем бытия личности.

---

Ключевые слова: биотехнологии, человек, тело, игра, танец, трансгрессия

## THE BODY PLAY VERSUS THE PLAY WITH BODY

Lobova T.G.<sup>1</sup>, Chaldyshkina M.V.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Omsk State Medical Academy Omsk, Russia (644043, Omsk, street Lenina, 12), e-mail: kafphil@mail.ru

---

A contact between a man and a world is practiced not only by experience and by knowledge. The communication realizes also by a play that in turn concludes different inventories. Moreover, a human body appears to be one of the instruments. The body “belongs” to a man and to a world simultaneously. So the play shows how exactly a man finds out himself in the world. It concerns social, cultural aspects connected with the inner world. Today human body turns to be in a high light in philosophy, science, politics, society and naturally in man’s focus of attention. So the modern culture is found to be body-centric.

---

Keywords: biotechnologies, man, body, play, dance, transgression.

Отношение к телу, существующее в современной культуре, во многом определяется возможностями науки, а точнее успехами в области биомедицинских технологий, которые радикально меняют физическую природу человека, определяя *инвариантность* его телесно-природного существования. Тело сегодня оказалось в центре внимания философии, науки, политики, общества и самого человека, что делает современную культуру – «телоцентричной» (Г. Тульчинский). Однако, что именно может символизировать эта «*телоцентричность*», о чем она говорит и какие проблемы поднимает?

Б.Г. Юдин отмечает, биомедицинские технологии «внедряются в пограничные зоны» человеческого существования, делая его более совершенным и более *искусственным*: первая зона располагается между жизнью и смертью индивидуального человеческого существа, вторая зона – рождение индивидуального человеческого существа, третья – зона соотношения человека и животного, а четвертая – зона соотношения человека и машины [10, С. 5 – 21]. Подобное внедрение, по сути, оказывается осуществленной *трансгрессией* «готовых форм» «первой природы» и переходом от витализма к механицизму в понимании Жизни. Биотехнологическая трансгрессия позволяет человеку не столько виртуально, но, прежде всего, реально становится *ИННЫМ*, демонтируя собственное тело. В свое время

М. Фуко заметил, что тело - место «игры дискурсивных систем»; лидирующее значение среди подобных систем приобрела в свое время наука. Последняя определила различные формы контроля и дисциплины тела, практически реализуемые, прежде всего, в рамках медицинской практики («технология заботы»).

Сегодня, благодаря союзу молекулярной биологии, генетики и информатики, конструирование и манипулирование телом осуществляется на самых глубинных уровнях телесной организации, о чем свидетельствует «номенклатура» биотехнологий – «NIBC»: нано-, инфо-, био- и когно- технологии. Вся сложность организации человеческого тела сводится к «мозгу и генетическому коду, которые целиком исчерпывают операциональное определение бытия» (Ж. Бодрийяр). Однако тело с его способностью к чувственному опыту – это некий *медиум* между человеком и миром, человеком и другими людьми; благодаря телесному опыту, который представляет собой сложное диалектическое единство «воспринимаемого и воспринимающего», становится возможно говорить о собственно *моем* и чужом. Тело в его естественной открытости миру - «стержень бытия-в-мире», поскольку бытие человека конституируется в равной степени причастности и ему самому и миру одновременно (М. Мерло-Понти). Телесный опыт не только «первичен по отношению к любому осмыслению», но благодаря ощущениям, *прикосновениям* происходит переживание *сопричастности*, «сращенности» человека и реальности. Так телом преодолевается субъект – объектное противостояние человека и мира и телесно-духовная дихотомия собственного существования, за которыми обнаруживается сложная взаимосвязь, взаимобращенность и особого рода единство человека и мира.

Технически оснащенное познавательное «углубление» в телесное существование человека, подробное освящение всей его скрытой природы было бы невозможно, если бы в свое время тело не стало *объектом* пристального наблюдения и исследования, не было бы *девитализировано* и лишено права на чувствование т.е. не превратилось бы в *анонимное мертвое* тело (о чем М. Фуко, Ж. Бодрийяр, Д. Кампер, М. Эпштейн). Как точно заметил М. Эпштейн, в контексте современных биотехнологий мы можем видеть как «*vita* – жизнь все чаще заменяется на *vitr* (*invitro* – в пробирке) и *virt* – виртуальный» [9, С. 12]. Это говорит о радикальной трансформации оснований существования и самоидентификации человека. Между тем, быть живым – это значит среди прочего испытать «жизнь тела», которое проявляется в чувствах: «чувство бодрости, полноты жизни, здоровья, печали, радости» [4, С. 92-93]. Именно чувства свидетельствуют о жизни тела и жизни *в* теле, которую можно узнать, не препарировав и не редуцируя к некоему материальному субстрату. В этом отношении показательна мистическая практика переживания встречи Бога и человека [2, С. 215 – 232].

Согласно христианской антропологии человек есть единство тела, души и духа, поэтому в диалоге Богообщения (Богопознания) участвует и тело, являя собой особое «место восторга и переживания», «место встречи» сакрального и профанного, что не только не умаляет тело, но делает «попутчиком», «партнером» души. Не случайно сама мистическая практика названа аскезой, является аскетической. Известно, что в Древней Греции «аскезой» называли физические упражнения атлетов. Впоследствии, когда слово перешло к философам, аскезой стали называть духовные занятия, упражнения в науках и добродетели. От греческих писателей слово «аскеза», «аскетизм» унаследовало христианство. В Новом Завете глагол ἀσκεῖν встречается в Деяниях (24:16) («И сам подвизаюсь всегда иметь непорочную совесть перед Богом и людьми»). В других местах библейского текста Ап. Павел пользуется глаголами-синонимами: γυμναζῶ («упражнять, тренировать») и γυμνασία («упражнение»).

Так как в христианстве Царствие небесное достигается человеком в напряженной борьбе со страстями, аскеза сохраняет значение упражнений, но трансформируется в особый род христианских подвигов, помогающих христианину в преодолении своего наличного физического и духовного состояния. В конечном итоге, это путь человека к Богу, и путь трудный. На наш взгляд, слово «подвиг» наиболее точно передает назначение аскезы, так как «по-двиг» есть то, что сделано движением, побуждено желанием сдвинуть с места что-то неподвижное...» [3, С. 160]. В аскетическом подвиге аскет по-двигается к Богу и к вечной жизни.

Таким образом, тело так или иначе оказывается связано с *жизнью* (можно понимать ее как некий естественный феномен или духовный), с особым рода движением, *посредничеством* между «биологическими, психо-физиологическими и культурно-историческими процессами». Этимологически слово «тело» родственно слову *soma* - «цело», т.е. тело есть нечто целое, законченное в самом себе, имеющее в себе цельность и неповрежденность. Потому *тело* – человек (понятый как отдельное, конкретное уникальное Я) в его целостности, единстве того, что можно отнести к внутреннему и внешнему в человеке, к телесному и духовному в нем. Одновременно слово «тело» в древнегреческом языке упоминается и как «*sarx*» - «плоть» (означает материальную природу, «живое мясо», но не связывается с личностным местоимением как «*soma*»). «Плоть» же отсылает к *одномерности* бытия человека, своеобразной *материальной* самозамкнутости, которую символизируют в христианской антропологии и слабость, смертность, жизнь в забвении божественного «дыхании жизни». Сам же переход от *vita* – к *virt* – есть отказ от той разнообразной жизни, которую в своем единстве воплощает и в которую вовлечено тело (единство физического,

психического, рационального, экзистенциального, чувственного, воображаемого), но которую не знает плоть.

Тело оказывается многомерным и неочевидным феноменом. Говоря «тело», следует «от онтологической периферии тела идти к онтологическому его средоточию. То, что обычно называется телом, - не более как онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой оболочки лежит мистическая глубина нашего существа» [7]. Флоренский указывает на особую *мистику тела*, связанную с мистикой таких органов, как грудь, живот, голова. При этом особым мистическим центром Жизни личности является не голова, а грудь, связанная с сердцем. Именно сердце является средоточием ЖИЗНИ и подлинным «органом познания» этой жизни. Собственно сердце – это «очаг духовной жизни», присущей телу (но отсутствующий в плоти), который открывает и познает мистик. Об этом говорит как восточная мистическая традиция, так и христианство (П. Д. Юркевич). Внутренняя сосредоточенность жизни в *теле позволяла ему быть* живым, быть местом присутствия жизни, быть тем самым «партнером» души. Напротив, практика анатомических театров *показала* тело, прежде всего, как мертвое тело, тело трупа (М. Фуко), которым можно манипулировать, описывая его «в физических и химических категориях».

Путь объективации тела превратил его в некий строительный материал, а точнее в ту самую «плоть», которая не связана уже с целостностью и возможностью переживания *полноты бытия*. Целостность тела была преодолена анатомией тела. В культуре же появилось устойчивое выражение, подкрепленное определенной практикой – «тело без органов»: отдельные органы рассматриваются вне целостности тела, вне связи друг с другом, вне связи с самим человеком, с «мистической глубиной нашего существа». В своем существовании это тело, утратившее свою внутреннюю цельность и внутреннюю витальность/жизнь. Современные технологии, сфера экспериментальной медицины показывают, что одно тело и его органы могут *служить* другому телу и его органам: исследования на эмбрионах (эмбриональные стволовые клетки) – молодые ткани служат уже прожившему телу; сфера трансплантологии – здесь как живое, так и мертвое служит *другому* живому (это относится и к органам человека и к органам животного, а так же к искусственным органам); практика суррогатного материнства – тело как «производящая машина» другого тела.

Научный медицинский дискурс не только *девитализировал тело* (задавая тем самым определенное отношение к телу в культуре), разучив человека чувствовать его (*медикализация* телесной жизни способствовала появлению «общества анестезии»), сколько (исходя из оснований самого научного взгляда на мир) еще больше усилил противостояние автономного разума (тот, кто исследует) и тела (то, что исследуют), утверждая победу

первого. В результате благодаря своему разуму человек оказался способен осуществить прыжок из «генетически адекватной ему предметной реальности в **возможные** миры» (выделено нами), которые создаются благодаря силе воображения, связанного с мышлением. Это оказывается определяющим для сегодняшней повсеместно-обыденной *практики* тела, которая во многом задается игрой. *Почему игра?*

Современный философ Э. Финк считает игру одним из основных феноменов человеческого бытия наряду со смертью, трудом, господством и любовью. Именно в игре человек обнаруживает и осуществляет себя как существо *фантазийное*. Фантазия «открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреложного долженствования» [6, С. 388], открывая «доступ к *возможному*» через творчество. Игра есть то, в чем мы одновременно открыты и удерживаем действительность и возможность, реальность и *нереальность*. Благодаря мышлению в его связи с воображением человек существует в своей устремленности к *возможному* как *горизонту* действительного, «относя себя к воображаемой видимости». Так обнаруживается человеческий способ присутствия и существования в мире, который одновременно включает в себя и момент познания, и подражание, и момент творчества, и риск (эксперимент).

Поскольку в своем пределе игра как феномен – это особый рискованный переход от реального к воображаемому, это движение в сторону Иного, постольку «средством игры» оказывается именно человеческое тело, которое таким образом дано человеку, что в своей данности уже обнаруживает дихотомию реального и возможного.

То, что называется «моим телом» всегда оказывается для человека *ускользающим* реальным, фактически существующим *между* реальным (эта реальность дана в ощущениях, чувствах) и воображаемым. Как отмечает В. Подорога, мое «подручное тело», его функционирование «отличается для меня крайней неполнотой. Находясь в нем – я не способен его видеть, видеть его отдельные стороны. Из-за отсутствия возможности контролировать все внутренние и внешние положения тела и рождается (не без помощи мышления и воображения – Л.Т., Ч.М.) восполняющий эту неполноту «образ тела» [5, С.148].

Последний обладает «своей **воображаемой** анатомией», «своей особой территорией с **подвижными границами**», что объясняется вынужденным «конструированием» *образа* тела из-за неполноты обзора «моего тела», а так же – постоянным устремлением от реального (которое уже понятно, известно, освоено и закреплено в некотором образе) к тому ускользающему воображаемому в силу самой захваченности преодоления «тут-бытия», которое демонстрирует *уже существующий* образ. Потому в культуре мы сталкиваемся с презентацией того или иного образа тела как результата необходимой и естественной для

человеческого существования игры с самим собой в реалиях своего же тела. Тело есть место и средство «игры с самим собой». Но такая игра может по-разному открывать человека для самого себя, по-разному представляя тело. Что это значит?

Немаловажным аспектом игры оказывается *сказывание* в самой игре «некоего смысла». «В нереальности игры выявляется сверхреальность сущности. В своем возвещении игра символична. Смысл представления одновременно воображаемый и сущностный, нереален и сверхреален» [8, С. 330 – 331, 333]. Смысловое измерение игры существует ни до, ни после, но во время ее. Оно связано с тем, как/в силу чего мы освобождаемся от фактичности. В этой связи, думается, возможно, говорить о двух разных сказывающихся в игре (связанной с конструированием «образа тела») смыслах: *игра тела* и *игра с телом*. Здесь переплетение «сущностного и возможного» заданы в таких контекстах как уже упоминавшийся нами образ тела как «целого»/«оформленной единой внутренней и внешней целостности» и тела как «плоти».

*Игра с телом* возможна в отношении тела как прозрачного объекта, которое изучает физиология, анатомия и генетика. Это одновременно те модальности «тела-плоти», которые позволяют обозревать, контролировать и моделировать как внешнюю, так и внутреннюю жизнь тела. Последнее оказывается своего рода пассивной данностью, которую можно модифицировать извне различными механизмами и методами, что расширяет возможности тела и дает ему «новую жизнь». Так «тело – плоть» обретает жизнь посредством внутренне-внешнего достраивания и трансформации себя. Генетика дает возможность осуществлять внутреннюю перестройку, причем именно ген есть то, к чему сводится вся сложность существования тела.

Играя с «телом-плотью», человек приходит к упрощению своей жизни: генетика оказывается своеобразной «теорией всего» и фундаментом антропологии профанного человека. Последний благодаря данной теории завершил «расколдовывание» и мира, и себя самого, замкнувшись исключительно на своем «мыслящем Я», которое живет в горизонте модификации своей плоти, символизирующей реальность настоящего, которая противостоит идеальному и устремленному к вечности «бестелесному Я». Поэтому Я желает преодолеть «тело-плоть», которое как гири не дает полностью воспарить в виртуальную реальность (символизирующую полную свободу от всего земного, того, что ассоциировалось с «не-Я»), освобожденную от сил притяжения – (Д. Кампер). В этой игре с телом абстракция реального «мыслящим Я» достигает своего апогея, поскольку реальность замещается иллюзионизмом, как «деятельностью, не считающейся с реальностью. Точка – мгновение здесь закрепляется как исключительное, отрицающее реальность всей полноты бытия, себя же – утверждающее абсолютным. Изобрести – стремление иллюзионизма; обрести – реализма, - обрести как

вечное в бытии» [8, С.330 – 331, 333]. Фактически утрачивается *полнота* и глубина Жизни, утрачивается умение переживать эту полноту и тем самым выходить за рамки *своего* условного видения/представления о жизни, в полной мере соприкасаясь с ней, переживая в своем привычном временном существовании «чувство тождественности между универсальным существованием и нашим существованием» (П. Адо).

Иначе человек обнаруживает себя в опыте игры, в которой тело ничего не изображает и не символизирует, но раскрывает то, что в нем есть. Здесь тело как целое предстает изнутри одушевленным, живым; источник жизни спрятан в глубинах тела, в том, что называют «пред-единством» тела или «многоскладчатостью». Здесь игра реального и воображаемого – это осуществление перехода от тела данного внешне к тому, что о. П. Флоренский именует «телом в теле», т.е. к глубинному Я, скрытому в теле. Пример такой игры может быть танец.

Ф. Ницше видел в танце единство психосоматического и космологического, позволяющее человеку проникнуть в «глубинные слои бытия». Танец оказывается способом самовыражения, выявления *себя* из глубин собственного тела. Здесь движения тела можно уже сравнить с индивидуальными чертами лица; тело в буквальном смысле становится «зеркалом духа». Именно в силу такого *откровения* танца, как отмечал М. Волошин, «танец – такой же священный экстаз тела, как молитва – экстаз души. Поэтому танец в своей сущности самое высокое и самое древнее из всех искусств. Оно выше музыки, оно выше поэзии, потому что в танце вне посредства слова и вне посредства инструмента человек сам становится инструментом, песнью и творцом и все его тело звучит, как тембр голоса» [1].

Если играя *с* телом, Я стремиться привнести в тело жизнь и это привнесение оборачивается замещением естественного искусственным, то игра тела дает возможность раскрыть многомерность скрытой естественности, которая собирает и тем самым преобразует тело, оживляя/одухотворяя его и тем самым обнаруживая **его собственные новые возможности, неочевидные для Я**. Эти возможности оказываются связаны с тем, что тело в своей открытости миру по-разному может с ним взаимодействовать и вести диалог, расширяя возможные способы соотношения, существования человека в этом мире.

### Список литературы

1. Волошин М. Осмысление танца [Эл. ресурс]. – URL: // [dancerussia.ru/publication/95.html](http://dancerussia.ru/publication/95.html) (дата обращения 10.01.15).
2. Кастен И. Тело и движение в женской мистике. Тело, утратившее власть. Власть воображения и письмо // Чувство, тело, движение – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2011.

3. Лихачев Д. С. Письма о добром.– СПб.: Logos, 2006.
4. Лоуэн А. Психология тела // Психосоматика: Взаимосвязь психики и здоровья. Хрестоматия – Мн.: Харвест, 2003.
5. Подорога В. Феноменология тела / В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995.
6. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
7. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – [Эл. ресурс]. – URL: [http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/o\\_boge2/stolp-i-utverzhdnie-istiny.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/stolp-i-utverzhdnie-istiny.shtml) (дата обращения 15.01.15).
8. Флоренский П. А. Христианство и культура // П. А. Флоренский. У водоразделов мысли. – М.: «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001.
9. Эпштейн М. Н. Философия тела. Тело свободы / М.Н. Эпштейн, Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2006.
10. Юдин Б. Г. Человек как объект технологического воздействия // Человек. – 2011. - №3. – С. 1-17.

**Рецензенты:**

Максименко Л.А., д.филос.н., доцент, заведующий кафедрой философии ГБОУ ВПО «Омская государственная академия» Министерства здравоохранения РФ, г.Омск;  
Зенец Н.Г., д.филос.н., профессор кафедры ГБОУ ВПО «Омская государственная академия» Министерства здравоохранения РФ, г. Омск.